



REVISTA INTERDISCIPLINAR ENCONTRO DAS CIÊNCIAS  
V.1, N.3, 2018

## DISCURSOS ETNOCÊNTRICOS NA CONSTRUÇÃO DA RELIGIOSIDADE NO BRASIL COLONIAL: DA FRAGMENTAÇÃO CULTURAL À HOMOGENIZAÇÃO RELIGIOSA

ETHNOCENTRISCHE SPRACHEN IM RELIGIÖSENBAU IN KOLONIAL BRASILIEN:  
VON DER KULTURELLEN FRAGMENTIERUNG ZUR RELIGIÖSEN HOMOGENISIERUNG

Erinan Lins da Costa<sup>1</sup> | Miguel Melo Ifadireó<sup>2</sup> | José Antônio de Albuquerque Filho<sup>3</sup> | Érika de Sá  
Marinho Albuquerque<sup>4</sup> | Vanessa de Carvalho Nilo Bitu<sup>5</sup> | Cicero Magerbio Gomes Torres<sup>6</sup>

### RESUMO

Este artigo é pensado dentro de um viés interdisciplinar de estudos comparados, o qual encontra fundamentação teórica nas áreas de concentração de História do Brasil Colonial, Antropologia e Etnofilosofia e Ciências das Religiões, tendo como objetivo geral promover uma análise sociológica no campo de tensão entre o senso crítico e o senso comum acerca da construção histórica das religiosidades no Brasil Colonial. A Lei nº 11.645/ 2008, que veio estabelecer novas diretrizes e bases para a educação nacional, propondo assim, a inclusão da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Esta mudança visa a valorização de “Outras” matrizes culturais que formam a sociedade brasileira. A metodologia utilizada se deu a partir do uso de uma triangulação de métodos de pesquisa de abordagem qualitativa - análise documental, análise histórica, revisão bibliográfica - como base e prática teórico-metodológica de nossa investigação. Por fim, concluímos que a religiosidade colonial não se formou apenas no catolicismo herdado de Portugal, mas também, por culturas e religiões de povos e comunidades tradicionais, entre estas indígenas, africanas e afrodescendentes. Importante salientar que este massacre cultural aconteceu um campo de tensão de resistência, de rebelião, de insurreição e de resiliência, onde os povos e comunidades tradicionais em estudo, tiveram que encontrar meios e mecanismos para preservação de sua cultura, costumes e religiões.

### PALAVRAS-CHAVE

Religiosidade Colonial. Assimilação e aculturação. Resiliência. Etnocentrismo. Xenofobia.

### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel wird angenommen, in einer interdisziplinären tragfähige Vergleichsstudien, die in den Bereichen der Konzentration der Geschichte der Kolonial Brasiliens, Anthropologie und Ethnophilosophie und Wissenschaften der Religionen, mit dem allgemeinen Ziel der Förderung eine soziologische Analyse im Spannungsfeld theoretische Grundlage ist zwischen kritische Sinn und die gesunde Menschenverstand auf dem historischen Bau von Religiositäten in Colonial Brasilien. Gesetz Nr 11645/2008, die neuen Richtlinien und Grundlagen für die nationalen Bildungs gegründet, schlägt somit die Aufnahme von Geschichte und afro-brasilianischen und Indigenes Volk. Diese Änderung zielt darauf ab, „andere“ Kultur-Matrizen zu schätzen, die die brasilianische Gesellschaft bilden. Dokumentenanalyse, historische Analyse, Literaturübersicht - - Basis und theoretische und methodische Praxis unserer Untersuchung Die Methode wurde verwendet, die aus der Verwendung einer Triangulation qualitativer Forschungsmethoden gemacht. Schließlich schließen wir, dass die Kolonial Religiosität nicht nur im Katholizismus, gebildet aus Portugal geerbt, sondern auch für Kulturen und Völker und traditionelle Gemeinschaften Religionen, zwischen diesen indigenen, afrikanischen und afrikanischer Abstammung. Wichtig zu beachten, dass dieses kulturelle Massaker eine Zugfestigkeit von Feld kam, Rebellion, Aufstand und Elastizität, wo die Menschen und traditionelle Gemeinschaften in der Studie, Wege finden, mußten und bedeuten, dass ihre Kultur, Sitten und Religionen zu bewahren.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Kolonialreligiosität. Assimilation und Akkulturation. Belastbarkeit. Ethnozentrismus. Fremdenfeindlichkeit.

## INTRODUÇÃO

*“De certos em certos anos vêm uns feiticeiros do mui longes terras, fingindo trazer santidade, e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos de sua terrível vida” (NÓBREGA, 1549 APUD. LEITE, 1940).*

Este artigo é pensado dentro de um viés interdisciplinar de estudos comparados, o qual encontra fundamentação teórica nas áreas de concentração de História do Brasil Colonial, Antropologia e Etnofilosofia e Ciências das Religiões, tendo como objetivo geral promover uma análise sociológica no campo de tensão entre o senso crítico e o senso comum acerca da construção histórica das religiosidades no Brasil Colonial. Verifica-se que para ter uma credibilidade acadêmica e seguindo as diretrizes científicas aceitas pelos pares, torna-se necessário (des)confiar das verdades absolutas e da historicidade de mão única, buscando assim, minimizar os erros e o preconceito historicamente e cientificamente edificados pelo espírito social da época, o qual muitas vezes, não apenas deixou de lado, bem como refutou os “saberes e dizeres” advindos do conhecimento filosófico ancestral das matrizes culturais e religiosas não judaico-cristãs, a saber: africana, afrodescendente e indígena. De acordo com a Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, que veio não apenas a alterar a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, já modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, mas sim estabelecer novas diretrizes e bases para a educação nacional, propondo assim, incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Esta mudança visa a valorização de “Outras” matrizes culturais que formam a sociedade brasileira. (BRASIL, 2008; 2003). Por conseguinte, ressalta-se que desde o parecer 003/2004 do CNE/CP, já se era possível constatar a “redescoberta” da África e da Cultura e História Africana e Afro-brasileira, o qual mesmo que simbolicamente, significava uma ruptura com o passado de políticas e agendas públicas que explicitamente e implicitamente desvalorizavam, estigmatizavam e rotulavam as ancestralidades e as religiosidades do negro, do afrodescendente e do indígena brasileiro<sup>1</sup>.

Neste sentido, é válido ressaltar que reconhecer a importância da Cultura e História Africana, Afro-brasileira (Afrodescendente) e indígena (Indíodescendente) como parte integrante e fundamental tanto da Cultura como da História da República Federativa do Brasil não é apenas uma exigência política, muito mais do que isso, é uma necessidade de justiça restaurativa e ações afirmativas em matéria de Direitos Humanos e Fundamentais. Debater sobre o passado, analisar criticamente o presente e desconstruir as simbioses transversais do futuro advindas da eurocêntrica

---

<sup>1</sup>Neste sentido, Silva (2014) chama-nos atenção para a existência do Parecer Federal CNE/ CP 03/004 e da Resolução 01/04 que torna obrigatório e define os mecanismos para a solidificação do Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira e especial por instituições que desenvolvam programas de formação inicial e continuada de professores conforme pregam as Diretrizes Curriculares Nacionais de Educação para as Relações Étnico-raciais (DCNERER) e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

poética da religião com base nas cosmovisões africana e indígena é, por um lado, um dos objetivos deste artigo; por outro lado, o mesmo se propõe a investigar as representações sociais e os processos simbólicos religiosos (sociais e culturais) a partir da análise dos argumentos discursivos e seus dialogismos construídos em torno da religiosidade no Brasil Colônia.

Assim, para fundamentar as presentes indagações, se foi feito uso de um referencial teórico fundamentado na história colonial, na antropologia e na sociologia das religiões, e por fim, na etnofilosofia, os quais negam as relações hegemônicas de poder, desconstruindo assim, o etnocentrismo ocidental, predominantemente europeu ou norte americano - de matriz judaico-cristã -, que nega outras concepções, bem como, qualquer preposição teórica que ponha em dúvida as suas verdades universais.

## **DESENVOLVIMENTO**

### **ENTRELAÇANDO METODOLOGIAS TEÓRICO-CIENTÍFICAS NÃO HEGEMÔNICAS**

O planejamento desta investigação se deu com a necessidade de encontrar métodos de investigação que tornassem possível o diálogo e a interação entre as epistemologias teóricas e que alicerçariam os valores e seus juízos, muitas vezes proferidos por desconhecimento e/ ou preconceito em torno dos *ethos* ancestrais africano, indígena e europeu. De modo que, se torna-se sociologicamente compreensível a delimitação do objeto de estudo, o qual reside em simbioses e significâncias entre distintas formas de religiosidade e cosmovisões historicamente edificadas. Assim, tornava-se de primordial importância fazer um revisão de literatura, de estudos prévios que fossem capazes de promover a desejada interação epistemológica e metodológica entre os argumentos discursivos, dialogismos e retóricas (acadêmicas e empíricas), as quais não apenas dialogassem entre si, mas que pudessem, nos ajudar a (re)pensar a estética da linguagem pela oralidade interacionista do dialogismo (BAKHTIN, 1997).

A problemática da pesquisa tem como missão, entender os processos culturais e sociais em torno da religiosidade e suas distintas cosmovisões, ou seja, seus signos, símbolos, representações e ressignificações. Neste sentido, foi feito uso de autores consagrados e aceitos por seus pares tanto na filosofia africana, quanto na etnofilosofia, bem como nos estudos nos discursos religiosos, principalmente, no que diz respeito a linguagem como forma expressiva do pensamento e como instrumento de comunicação para o ensino das tradições religiosas e os símbolos constitutivos das religiosidade e cosmovisões presentes na historiografia brasileira. Para a realização deste artigo fizemos uso de uma triangulação de métodos de pesquisa de abordagem qualitativa - análise documental, análise histórica, revisão bibliográfica - como base e prática teórico-metodológica de

nossa investigação. De modo que, buscamos solidificar a investigação com a promoção de diálogos metodológicos distintos, e ao mesmo tempo, semelhantes.

Em Nadine Schöneck e Werner Voß (2005) buscamos subsídios teórico-metodológicos que nos permitissem perceber que fazer uma investigação social é antes de tudo buscar compreender o pensamento, o sentimento, as ações e atitudes comportamentais das pessoas, objetivando assim, uma aproximação entre o fato que perfaz e o acontecimento em si, tornando-o objeto de investigação. Diante desta pluralidade metodológica e em busca de uma originalidade para a presente análise do corpus da investigação, decidiu-se pela pesquisa qualitativo-interpretacionista de natureza exploratória e documental (CELLARD, 2008), com a utilização de outras técnicas e procedimentos metodológicos que com certeza conseguirão complementar, enriquecer e agregar substancialmente novos valores e perspectivas para a pesquisa, a saber: análises das narrativas, da literatura e dos documentos.

## A VIVÊNCIA RELIGIOSA CATÓLICA NA COLÔNIA

*"Esse martírio – se o sofressem por Deus seriam eles sem dúvida legítimos mártires de Cristo. Assim, porém, são eles meros mártires do demônio que, aliás, macaqueia tudo da Igreja cristã" (SEPP, 1943: 101).*

A religiosidade no período colonial brasileiro foi marcada profundamente em sua história por dominação da igreja católica e, juridicamente, pelas ordenações do Reino, a saber: ordenações afonsinas (1446), ordenações manuelinas (1521) e finalmente, pelas ordenações filipinas (1603), as quais dispunham entre outras coisas, sobre os crimes contra os dogmas e fé da igreja. (ABBOUD; CARNIO; OLIVEIRA, 2015). A este respeito, Rodrigo Freitas Palmas assevera que:

As terras que constituíam a “Lusitânia” não eram propriamente parte de um reino laico no século XVII, época das Ordenações Filipinas. Os ideais iluministas haviam demorado muito a penetrar na rígida cultura aristocrática portuguesa, e a Igreja Católica, historicamente, sempre exerceu papel de relevo e proeminência no meio social. Destarte, não seria de se surpreender que as regras previstas nos cânones encontrassem alento na legislação do Estado. Daí previsão de punições para os “crimes-pecados de blasfêmia e apostasia. Ambos encontravam sua remota origem no Direito Hebraico. (IDEM, 2007, p. 87).

Por sua vez, seguindo este mesmo raciocínio, o referido pesquisador em outra obra assevera que, as penas eram “previstas para todos os que incorriam no cometimento de tais delitos, consoante a tradição jurídico-normativa da época, eram condicionados à classe e ao status quo do indivíduo” (PALMAS, 2015, p. 338). Além do mais não é obsoleto apontar que a tentativa de imposição cultural eurocêntrica, eminentemente buscava uma homogeneização com interesses não

restritamente religiosos para a propagação da doutrina teológica católico-cristã, bem como detinha outros interesses, os quais, segundo Michael Alpert (2003), eram mais econômicos que religiosos.

Neste sentido, Sílvia Hunold Lara (1999) assegura que, todas as ordenações do Reino, principalmente, as ordenações filipinas, fundamentavam-se na aliança ideológica e econômica entre o Reino, a Igreja e a preservação do regime de padroado, ratificado e com aval das concessões papais. Entre estas citam-se as ordenações do Reino (por exemplo, os crimes de lesa-majestade e delitos correlatos) e as Bulas Papais, as quais eram determinações religiosas com poder absoluto no Reino e nas colônias, uma vez que ambas asseveravam o poder dos monarcas portugueses e dos eclesiásticos católicos entre outras coisas: a gestão religiosa e moral tanto no reino quanto nas colônias de além-mar, tais como: a escolha dos bispos, a criação, proteção e autonomia das distintas ordens e confrarias religiosas; a edificação de conventos, mosteiros e igrejas cristãs; o pagamento dos vencimentos da burocracia eclesiástica (capelães, vigários, frades, padres, bispos, cardeais) e dos funcionários da coroa; e por fim, a cobrança de tributos destinados ao Reino quanto a Igreja.

As grandes disparidades socioeconômicas na colônia eram profundas, a elite branca afortunada e minoritária não se misturava aos pobres e, pessoas de cor ficavam isoladas por trás das colunas próximas ao altar-mor. Os que tinham maiores condições econômicas construíam seu próprio lugar de culto – capelas, fora de suas casas ou no interior delas evitando que nas missas se misturassem com pessoas indesejadas e de raças inferiores. (SAMPEL, 2001). Luís Viana Filho (1959) corrobora com esta perspectiva ao acrescentar que os pais e parentes tinham uma resistência muito grande que suas filhas saíssem de casa à missa ou para alguma outra função isso se justificava pelo fato de nas celebrações religiosas públicas muitas donzelas aproveitavam para os encontros amorosos que ocorriam durante as missas dominicais, procissões e festas populares. As igrejas badalavam os sinos nas três principais horas litúrgicas, obrigando os moradores das vizinhanças rezarem às seis da manhã – hora do ângelus -, ao meio dia – a hora em que o diabo está solto – e às seis da tarde, hora das ave-marias. Os católicos mesmos distantes das igrejas incorporaram aos seus atos o de rezar, sobretudo a ave-maria. (VIANA FILHO, 1946).

No lançamento da construção das casas mais abastardas contava sempre com a presença de um sacerdote encarregado de aspergir água benta no alicerce, garantido um bom futuro religioso do novo domicílio. Era muito comum nas casas no período colonial a presença da cruz de madeira pregada nas portas da entrada, as famílias tinham devoção pelos santos da igreja católica e dentro de casa tinham uma série de imagens que constituíam peças constantes do cotidiano religioso colonial. As representações de Nossa Senhora eram as mais comuns. (FREIRE, 2004).

Segundo Luis Mott (1997), nas paredes das casas coloniais existiam os quadros dos santos de maior devoção, às vezes tendo ao lado uma lamparina cheia de óleo de mamona que queimava diuturnamente dando claro e prestando homenagem ao santo. As famílias mais abastardas possuíam

um quarto especial para os santos onde rezavam. Em todas as habitações coloniais, desde as mais rústicas as mais abastadas, o oratório era uma peça fundamental no exercício da religiosidade. Por conseguinte, no Nordeste brasileiro e nas Minas Gerais, segundo constata o autor, a historiografia revela que era ainda maior a tradição dos oratórios de famílias. A mentalidade religiosa colonial era dominada de mitos, pois muitas famílias acreditavam em relíquias e algumas adquiriam leite em pó por um alto preço acreditando que seria relíquia de leite em pó de Nossa Senhora e conservava dentro do oratório. (IDEM, 1997). Na doutrinação dos fiéis do Brasil, fazia parte a crença de que Deus Onipotente, Justo Juiz e Senhor dos Exércitos costumava castigar os pecadores enviando à humanidade pestes, pragas, tempestade e toda sorte de infortúnios. O medo que era imposto pela igreja aos praticantes do catolicismo, principalmente em relação projeto civilizador e evangelizador proposto pela ordem dos jesuítas, a qual buscava nas missões indígenas volantes, entre outras coisas: o agrupamento indígena nas proximidades dos núcleos de povoamento; a correção, a proteção e a assistência religiosa aos indígenas nas missões e aldeamentos; a produção e a reserva da mão-de-obra indígena e a civilização e assimilação cultural e religiosa. Assim, a procura pela comunhão e pela confissão, era o caminho, com a produção do medo e dos castigos eternos, era o caminho para a submissão e repressão as “bestialidades” do ameríndio brasileiro:

Muito já se escreveu acerca dos efeitos destrutivos da catequese nas culturas ameríndias, embora o erguimento de aldeamentos por vezes funcionasse como barreira à rapinagem escravocrata dos colonizadores. [...] a introjeção do cristianismo por meio de culpabilizações e estigmas das tradições indígenas, a imposição dos sacramentos (alguns, ao menos), a proibição de usos e costumes ancestrais, a disciplina de horários, ofícios divinos e serviços, a tentativa, enfim, de vestir os índios, pois nada repugnava mais a um jesuíta do que o corpo do “gentio”: sua nudez, sem dúvida, mas também suas aparentes lubricidades e seu apego ao canibalismo, o pior dos males (VANINFAS, 1995, p. 48).

Por conseguinte, é importante ressaltar que a companhia de Jesus e sua doutrina pedagógica e teológica fora responsável pela implementação de inúmeras práticas e ações políticas de opressão e de perseguição religiosa no Reino, não apenas contra os indígenas e africanos criminosamente escravizados, bem como contra judeus tanto na metrópole quanto nas colônias portuguesas. Assim, a censura e a inquisição através dos tribunais do santo ofício foram os mais comuns instrumentos de opressão e de deliberação à submissão dos povos conquistados, uma vez que os princípios da doutrina pedagógica jesuíta também visam a conversão e a “docilização” para a comercialização nos mais longínquos campos de trabalho escravo da colônia portuguesa. Assim, estariam justificados o cativeiro, a tortura, a opressão e o massacre étnico que acontecia sob os olhos da “salvação” (BRUST, 2007). Fato é que a perseguição não atingia apenas os povos conquistados, bem como a academia e as universidades caso se colocassem na contramão ou questionassem as práticas da Companhia de Jesus, uma vez que:



Com a realização do Concílio de Trento, 1545-1563, foi formulado um texto em que os professores das universidades teriam de jurar e respeitar o termo solene profissão de fé. Dessa forma, garantia-se a ortodoxia dos ideais católicos e anulavam-se as possíveis dissidências dos professores de Coimbra. Assim, a Igreja Católica passa a interferir diretamente no ensino preparatório e no ensino universitário, pela aceitação das decisões de Trento. [...]. Dessa forma, durante os séculos XVI e XVII e a primeira metade do século XVIII, a doutrina pedagógica dos jesuítas e a repressão violenta do Tribunal do Santo Ofício foram diretamente responsáveis pelo isolamento de Portugal das novas concepções científicas da Europa (MIRANDA, 2011, p. 98).

Da mesma forma que as políticas de colonização do Reino português subjugaram milhares de povos e comunidades indígenas, proibindo suas crenças e ritos religiosos, bem como sua língua, seus hábitos e seus costumes, estas políticas também atingiram o negro. (GORENDER, 1978; GOULART, 1975). Assim, era o comércio negreiro sob o auspício da Igreja e do Reino como acentua Júlio José Chiavenato (1980), quando assinala a existência de um pacto simbólico de “deformação ideológica”, que em momento algum se prestou a significar e a questionar a escravidão criminoso do homem negro:

Como os próprios padres eram grandes procriadores, apreciadores incontrolados do sexo com as negras, nunca criar uma barreira moral contra o abuso praticado pelos senhores. [...] os padres renderam-se à submissão sexual dos negros, locupletam-se com o fácil abuso que o escravagismo possibilitava e moralmente a Igreja jamais cuidou de condenar essa violência. [...] A ligação entre os padres e os senhores de engenho eram íntimas. E na medida em que mais se beneficiavam do poder econômico das classes dominantes, melhor serviam aos seus interesses. Os mais beneficiados eram os senhores de engenho, onde a Igreja basicamente centrou a sua existência (CHIAVENATO, 1980, p. 118-119).

Corroborando com este olhar histórico sobre o escravagismo criminoso do índio no Brasil Colonial, Ronaldo Vainfas (1995), problematiza a historicidade contada pelos olhos e narrativas do homem branco enquanto narrador e viajante durante o período do Brasil Colonial - sejam eles padres, antropólogos, biólogos ou comerciantes -, indaga-se se houve uma suposta heresia dos índios e dos negros, e se estas ações heréticas gerou um campo de tensão entre o catolicismo messiânico e catequista e os diferentes movimentos de rebeldia ou de insurreição indígenas e negro. (NASCIMENTO, 1978). Neste sentido, Ronaldo Vainfas recupera fragmentos da fala e escritos do cronista João Azpilcueta, o qual presenciou ritos litúrgicos sagrados de encantamento e de saudação as divindades indígenas, uma vez que este descreve com estranhamento e desdém as cerimônias indígenas no literal de Porto Seguro, em 1555:

No meio de uma praça tinham feito uma casa grande, e nela outra mui pequena, na qual tinham a cabaça figurada como cabeça humana, mui ataviada a seu modo, e diziam que era o seu santo e lhe chamavam Amabozaray, que quer dizer pessoa que dança e folga, que tinha a virtude de fazer que os velhos se tornassem moços. Os índios andavam pintados com tintas, ainda nos rostos, e emplumados de penas de diversas cores, bailando e fazendo muitos gestos, torcendo as bocas e dando uivos como perros: cada um trázia [*sic.*] na mão

uma cabaça pintada, dizendo que aqueles eram os seus santos, os quais mandavam aos índios que não trabalhassem porque os mantimentos nasceriam por si, e que as flechas iriam ao campo matar as caças [...] (AZPILCUETA, 1555 APUD. VAINFAS, 1995, p. 59).

Semelhante observação foi realizada por Pero Correa, ao descrever o preparo da *Jurema* em uma festividade de *toré* em uma Oca indígena na província de São Vicente, quatro anos antes, ou seja, em 1551:

Há entre eles grandíssima gentilidade e muitos errores [*sic.*], é de tempo em tempo se levantam entre eles alguns que entram neles espíritos que os fazem sabedores do que está por vir [...]. Estes fazem umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas e cores que apegam com cera composta à maneira de lavores, e dizem que aquele santo que tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares que cantam diante dele, bebendo muito vinho de dia e de noite, fazendo harmonias diabólicas [...] (CORREA, 1555 APUD. VAINFAS, 1995, p. 60).

Não restam dúvidas que aos olhos do colonizador ocidental, eminentemente cristão católico, os rituais sagrados e as divindades não eram vistas com alteridade, pelo contrário, produzia-se um cenário xenofóbico e eurocêntrico, os quais seguiam os regulamentos normativos do Direito Canônico atribuído pelo Santo Ofício e pelos parâmetros atribuídos pela Companhia de Jesus. Assim, observa-se que a negação e demonização do Outro era o sustentáculo da filosofia-teológica do pensamento, eminentemente quinhentista, o qual ao atribuir aos ritos das cerimônias indígenas, o julgamento diabólico, guardava e fomentava assim, a segurança econômica que a colonização e “docilização” do homem primitivo poderia trazer aos cofres do Reino e da Igreja, mesmo que para isso fosse necessário, práticas de disciplina, de tortura e castigos corporais (SOUZA, 2009). Era necessário propagar o Antigo e o Novo Testamento, bem como difundir a sagrada liturgia da “santa igreja” e do “santo padre”. (SCHWARTZ, 1988; NEVES, 1978). De modo que, para o cristianismo messiânico e quinhentista, medieval e moderno, santos eram apenas os homens de Deus, os homens da Igreja, ou seja, os soldados de cristo que lutavam e buscavam propagar a verdadeira fé. (QUEIRÓS, 1965; LEITE, 1940). Dentro deste contexto, Edward Hoonaert ao analisar criticamente o *modus operandi* da catequese cristã e sua repressão corporal, cultural e religiosa aos indígenas, os quais tiveram pela Companhia de Jesus a sua religiosidade comparada a uma “bestialidade cultural e diabólica” assevera que a evangelização, entre outras coisas significou:

[...] significou no plano ideológico o que a escravidão significou no plano econômico, transformar o “Outro” no “mesmo” pelos discursos, ritos e símbolos fazia parte de um processo redutivo no plano econômico, que visava reduzir o índio “brabo”, inapto ao trabalho nos engenhos e fazendas, a um índio manso, perfeitamente integrado nos diversos percursos de tipo colonial que o português veio implantar no Brasil (HOONAERT, 1992: 146- 7).



Assim, os europeus da Companhia de Jesus e demais congregações religiosas que foram enviados para as colônias no além-mar – beneditinos, franciscanos, inacianos entre outras – levavam a cabo a “condenação de toda e qualquer cerimônia” que exaltassem as “divindades religiosas nativas”, uma vez que instaurava-se assim, a elucidativa batalha pelo monopólio da santidade ou das santidades, conforme escreveu, Manuel de Nóbrega, em 1552, sobre a “verdadeira Santidade”:

A verdadeira santidade era a palavra de Cristo, e não os músicos, tocadores e cantores dos nativos. E que o “verdadeiro Pajé-Guaçu (caraíba), que quer dizer o Padre Grande”, era ninguém menos do que o bispo da Bahia. A verdadeira santidade era aquela que os inacianos pregavam em nome do bispo/ pajé-açu. Após o que se apunhavam os padres a “tanger e cantar” com o fito de doutrinar os índios na Santa fé. Promoviam, decerto, grande confusão nos espíritos, misturando do bispo com caraibas, no plano da linguagem, e prédicas com danças tribais, no plano dos gestos. Mas creio que também eles, os padres eram prisioneiros de não poucos dilemas [...]. santidade, cerimônia e baile diabólico (NÓBREGA, 1552 APUD VAINFAS, 1995, p. 62-63).

Por conseguinte, é importante apontar que, não da mesma forma que os indígenas e negros escravizados, as mulheres brancas também passavam por constantes agressões e controle da Companhia de Jesus (ANCHIETA, 1988), as quais eram coagidas a assumirem publicamente a sua devoção a Nossa Senhora, também chamada de Nossa Senhora do Ó ou da Expectação, as imagens de Santos eram tratadas com verdadeiros cuidados e devoção, confeccionavam capas, vestidos bordados para cobrir as estatuetas; brincos, colares e broches preciosos enfeitavam as imagens. (PRIORE, 2004). A igreja para os “brancos” tinha seu confessionário arquitetado pelos católicos para ser o espaço mais privado possível, pois o diálogo do pecador com o sacerdote deveria ser absolutamente secreto e o local do confessionário o mais visível por todos os circunstantes, evitando desse modo as tentações de intimidade entre confessor e penitente. Em seu interior era o espaço mais privado da casa de Deus, e em seu exterior, obrigatoriamente, devia estar ao alcance do olhar público. A confissão era um sacramento necessário e indispensável à vida cristã, a igreja católica impôs aos fiéis narrarem seus pensamentos e ações que fossem considerados pecados, e que todo o cristão a partir dos sete anos de idade se confessasse a cada oito dias e nas festas e dias de jubileu, estando obrigados ao menos uma confissão anual, por ocasião da Quaresma. (PRIORE, 2000).

Já para os negros e indígenas nos acampamentos e missões esta arquitetura passava por despercebida, uma vez que as exigências e metas estavam direcionadas para o controle social, abolição e exclusão de práticas religiosas tribais. (BOSI, 1992). Neste contexto a prática da confissão tornava-se um importante mecanismo escravagista de controle e de submissão, uma vez que esta se tornava, na opinião de Florestan Fernandes (1970), uma arma persuasora frente às

guerras indígenas, às rebeliões e aos movimentos em prol da insurreição das comunidades subjugadas:

Os padres apelaram a tudo para ajudar os senhores de engenho. Até o emprego da confissão como arma persuasora. Os padres aconselhavam os fazendeiros que a confissão é o antídoto de insurreições, porque o confessor faz ver ao escravo que seu senhor está no lugar de seu pai e, portanto, lhe deve amor, respeito e obediência (CHIAVENATO, 1980, p. 117).

Neste contexto, tanto interessava a confissão a Madre Igreja que os párocos eram obrigados a fazer o cadastro dos confessores com nome, sobrenome e lugares onde viviam, rua por rua, casa por casa e todas as fazendas e sítios. Estavam sujeitas as penas de excomunhão os párocos e os fiéis que não cumprissem no mínimo o dever pascoal da confissão. A confissão pelo código canônico deveria ser mantida em absoluto sigilo é uma obrigação que o confessor tem de não manifestar os pecados ouvidos, nem que fosse para livrar a própria vida poderiam ser revelados, porém os clérigos coloniais descumpriam essas regras. Neste sentido Luiz Mott observa que:

Na freguesia dos Carijós (Minas Gerais), o padre Manuel Vaz de Lima é acusado de descobrir o segredo da confissão e perguntar o nome dos cúmplices nos pecados contra a castidade, procedendo da mesma forma o padre José de Brito e Sousa, vigário do Rio Vermelho no Serro Frio, que, mais ousado, perguntava aos penitentes o endereço das mulheres que tinham sido parceiras nos pecados da sensualidade. Já o padre Marcos Soares de Oliveira, de Igarauçu (Pernambuco), quebrava o sigilo da confissão dizendo aos senhores os pecados carnis das escravas e a alguns maridos as infidelidades de suas esposas. O padre Francisco Moura Brochado, de Paracatu, além de pedir os nomes dos cúmplices perguntou certa feita a uma escrava “se levava recados de sua senhora para algum homem”; a negra deu tal grito no confessionário, que o escândalo se tornou público em toda freguesia (MOTT, 1997, p. 213-214).

Corroborando com esta afirmativa Gilberto Freire (2004) assevera que o confessionário desempenhou uma função útil de higiene mental, contribuindo para certa liberação da mulher, que no período colonial era muito oprimida e vivia reclusa, o ato de confissão permitia que as mulheres falassem de suas angústias. Com raríssimas exceções observaram-se permissões de misticismo e animismos típicos da religião pagã, uma vez que esses fatos são observados a partir do defeso as divindades:

Os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo: os bois entrando pelas igrejas para serem bentos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvor o menino-Deus; as mulheres estêreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos dos cornudos” e as moças casaduras os “rochedos do casamento”; Nossa Senhora do Ó era adorada na imagem de uma mulher prenha (FREIRE, 2004, p. 84).

Quando práticas de qualquer natureza não fossem aceitas pela burocracia da igreja os praticantes de atos ilícitos eram submetidos a várias sessões de tortura e excomungados da fé

católica ou entregues ao Tribunal da Santa Inquisição. Outro fato que deve ser observado é a presença de festas na colônia, a igreja não podendo proibir esses festejos mesmo considerando cheio de atos pagãos, decidem integrá-las à vida social das comunidades, estipulando regras e comportamentos a serem seguidos pelos frequentadores. Dentro desta perspectiva, Mary Del Priore (2000) afirma que a Igreja tinha uma grande preocupação com as festas por se tratar de grandes aglomerações de pessoas, dificultando o controle que a igreja mantinha até na vida particular das pessoas. Por conseguinte, a autora aduz a certeza que o controle que a Igreja tinha na vida de seus seguidores era preocupante:

A Igreja passa também a proibir qualquer tipo de culto noturno, pois a má iluminação ensejava a “correspondência íntima e libertinagem”; assim, o hábito de “se cantar o santo terço à noite vai gradativamente diminuindo pelas “ofensas e irreverências” a Deus que são cometidas entre uma estação e outra e pelos “aves e salves” intercalados por perseguidos e suspirados “gestos amatórios” (PRIORE, 2000, p. 95).

Assim, percebemos o papel que a Igreja Católica teve na edificação de normas sociais no cotidiano colonial, uma vez que na mentalidade dos fiéis a instituição da igreja não era apenas lugar de adoração a Deus, muito mais do que isso, a igreja era por excelência a instituição e controle social – moral, jurídico e cultural -, tendo em vista que as espacialidades religiosas eram o espaço muito utilizado pelas donzelas pra troca de olhares amorosos; era o canal de comunicação e sociabilidade em especial das mulheres casadas que viviam trancadas dentro de seus lares; era o local de demonstração da ascensão social, ou seja, a igreja tinha a função de exercer o controle e de promoção social dos membros da sociedade colonial. (MELO, 2016).

## **A PRESENÇA DE OUTRAS RELIGIÕES NA AMÉRICA PORTUGUESA**

*“O messianismo não é crença passiva e inerte de resignação e conformismo; apontando para a possibilidade de um futuro melhor...em certas circunstâncias leva-os homens a se congregarem para conseguir, por meio da ação, os benefícios que almejam”. (QUEIRÓS, 1965, p.15).*

A Igreja Católica pregava que aquele que nascesse na fé católica a graça tinha sido concedida por Deus, venceria o pecado e lhe daria a salvação eterna essa era uma mentalidade importada da metrópole portuguesa, porém na colônia existia os praticantes de certos sincretismos religiosos; indígenas e negros (FERNANDES, 1970); e os indivíduos que viviam entre uma prática religiosa e outra por perseguição da igreja, como os cristãos-novos:

Na Espanha, a ascensão ao trono dos reis católicos Fernando e Isabel, em 1474, favoreceu o estabelecimento da Inquisição em Castela, através de uma bula papal data de 1478. Treze anos depois, os monarcas espanhóis ordenaram a expulsão dos judeus que não quisessem se converter à religião católica. Perseguidos em território espanhol, aproximadamente 120 mil

judeus buscaram refúgio em Portugal, por isso nesse período, houve uma grande incidência de médicos e cirurgiões judeus nesse país. (MIRANDA, 2011, p. 87).

Segundo Mary Del Priore (2004), a expulsão dos judeus na península Ibérica, sobretudo em Castela, Aragão e Sevilha, por não aceitarem a conversão obrigatória ao cristianismo acabaram sendo expulsos da Espanha em 1492 e foram refugiados por Portugal. O rei dom João II acolheu-os com interesses econômicos financeiros, porém pouco depois por pressão da monarquia espanhola assinou o decreto de expulsão dos judeus de Portugal:

Apesar de, inicialmente, bem aceitos pelo Rei Dom Manuel, o considerável aumento da população de origem judaica fez com que, por razões políticas, o monarca português obrigasse todos os judeus a se converterem ao catolicismo. Esse episódio, conhecido como a Conversão, motivou a introdução da Inquisição em Portugal. Em 1524, um decreto de Dom João III proibiu a posse de livros em hebraico, exceto pelos médicos e cirurgiões que não soubessem o latim (MIRANDA, 2011, p. 87).

Neste contexto de segregação e exclusão e perseguição étnico-religiosa, Del Priore (2000) acentua que para evitar maiores prejuízos econômicos, além dos já contabilizados na gestão do Rei Dom João III e, subsequente saída dos judeus da metrópole lusitana e demais colônias do reino português (Pisa, Bolonha, Nápoles e Montpellier (SERRÃO, 1978), tornou-se necessário o incremento de políticas públicas de indução à conversão religiosa, uma vez que as estratégias de conversão garantiriam ganho econômico, estabilidade social e poder político para os judeus na sociedade colonial, desde que abraçassem a fé católica:

É também Dom João III quem solicita e obtém a autorização do Papa Paulo III, através da Bula de 23 de maio de 1536, para o restabelecimento formal da Inquisição em território lusitano. Sob a tutela da Coroa, essa instituição foi diretamente responsável pelo confisco de bens de milhares de cristãos-novos, pela destruição de centenas de trabalhos manuscritos que versavam sobre o conhecimento científico e pela prisão e deportação de inúmeros intelectuais e homens da ciência. [...]. Assim, a intolerância étnico-religiosa contra judeus foi um fator decisivo para que o conhecimento, em Portugal, caminhasse em direção oposta ao caminho percorrido pelo restante da Europa (MIRANDA, 2011, pp. 88-89).

Assim, a conversão religiosa permitiria a proteção do Reino tanto na metrópole, quanto nas colônias portuguesas do além-mar, bem como daria a certeza da não perseguição religiosa e da vitimização pela intolerância ou racismo religioso. Muito embora, esta tentativa não logrou êxito durante muito tempo, principalmente, em virtude do falecimento do Rei de Portugal e, por conseguinte, com a anexação do Reino de Portugal ao Reino da Espanha na Regência de Felipe, no “final do século XVI, era previsível que, com o fanatismo religioso dos reis espanhóis, as ações inquisitórias fossem intensificadas em Portugal como em suas colônias” (MIRANDA, 2011, p. 90). Desta forma, se foi possível observar que os judeus-convertidos que passaram a ser chamados de cristãos-novos, não deixaram de sofrer ultrajes pro parte dos cristãos-velhos, bem como majorou-se

o incremento de políticas de intolerância religiosa e perseguições. (PRIORE, 2004). Fato este que os levou a buscarem refúgio em outras regiões da Europa e fora dela, inclusive nos domínios coloniais portugueses, como o Brasil:

No final do século XVI, precisamente em 1591, chegou à Bahia Heitor Furtado de Mendonça, o primeiro visitador representante do Santo Ofício. No período de sua visitação a Pernambuco, 1593-1595 foram abertos vários processos contra suspeitos de práticas judaicas. [...]. O Tribunal Olindense foi responsável pelo julgamento de inúmeras pessoas acusadas de pronunciar frases heréticas ou proferir blasfêmias, praticar bigamia, crenças judaicas ou feitiçarias indígenas e africanas [...] (MIRANDA, 2011, p. 91).

A este respeito, é importante retratar os mecanismos de controle social desenvolvidos e apregoados pela igreja, a qual tornava-se, neste período da historiografia colonial, o principal ator da vigília da moralidade e dos bons costumes no cotidiano dos cristãos-novos:

Pequenos atos do cotidiano serviam para indicar judaísmo. Guardar os sábados, por exemplo, revelava-se através do hábito de vestir roupas limpas ou sofisticadas e usar joias, bem como de preparar a casa de véspera – limpar e cozer os alimentos, acender os candeeiros, etc. – para que não houvesse necessidade de trabalhar nesse dia. Hábitos alimentares também eram reveladores de judaísmo: a prática de degolar animais e cobrir seu sangue com terra; a abstenção de certos alimentos como toucinho, lebre, coelho, enguia, polvo, arraia, pescado sem escamas. (PRIORE, 2004, p. 24).

Todos os atos praticados pelos cristãos-novos eram vigiados pela igreja e quem fosse acusado de práticas judaicas era entregue ao tribunal da Santa Inquisição que determinaria a punição. Corroborando com Del Priori (2004; 2000), o antropólogo Luiz Mott assevera que “era no secreto do lar, a portas fechadas e com toda a cautela, por exemplo, que os cristãos-novos continuavam a praticar a Lei de Moisés e algumas tradições sincréticas herdadas de seus antepassados hebreus” (IDEM, 1997, p. 201). Dentre essas práticas, estava o grande jejum em setembro, havia o dia da Rainha Ester, durante a Páscoa, e o das segundas e quintas-feiras da semana. Eram evitados alimentos durante o dia e ingeriam, só à noite, carnes e sopas, passavam o dia descalços pedindo perdão uns aos outros. Na celebração da páscoa comiam pão ázimo e recitavam orações judaicas baixando e levantando a cabeça diante da parede. As crianças tinham tratamentos diferenciados: os meninos eram circuncidados e ambos os sexos eram abençoados à maneira hebraica. Seus pais colocavam as mãos sobre suas cabeças e abaixavam-nas pelo rosto. (SOUZA, 2009).

Mesmo não seguindo todas as práticas religiosas judaicas por perseguição da Igreja Católica, os cristãos-novos em muitos pontos conservavam sua cultura original. Repudiavam as imagens de santos que naquela época enfeitavam os oratórios domésticos, consideravam a Igreja Católica uma idolatria, deixavam de fazer o sacramento da confissão, e na Quaresma onde a confissão era obrigatória a todos os cristãos, reagiam dizendo: “Era melhor confessar a um pau ou a uma pedra do

que a outro pecador”. (MOTT, 1997, p. 201). Endossando esta prática religiosa, Mary Del Priori ao investigar as religiosidades e práticas de matrizes africanas e afrodescendentes no Brasil Colonial constata que as religiões de matrizes africanas, afro-brasileiras, bem como as indígenas, apesar de serem há muito tempo estudadas por distintas ciências, esbarram na questão problema de suas práticas:

As práticas religiosas africanas, quase sempre clandestinas, e a natureza secreta de alguns rituais deixaram poucos registros. Apesar da pouca informação, sabe-se que os africanos tinham cultos envolvendo os mortos e praticavam cerimônias religiosas como o acotundá, o candomblé e o calundu (PRIORE, 2004, p. 29).

Os poucos documentos que existem sobre esses rituais foram produzidos por autoridades policiais ou por autoridades da igreja, sempre preocupados em desqualificar a religiosidade negra, reduzindo a mera feitiçaria. Camuflados, os seguidores de outros credos, praticavam seus rituais, segundo Luiz Mott “Mantinhm-se secretas certas devoções pessoais ou cerimônias religiosas pelo temor de que os donos da cruz alcançassem a espada para separar o joio do trigo”. (IDEM, 1997, p. 205). Os rituais africanos eram praticados na calada da noite e em locais secretos, alguns adeptos dos rituais africanos optavam por instalar seus locais de culto distantes da povoação, em primeiro lugar por estarem mais perto dos cursos d’água e de florestas propícios para o contato com os deuses d’África, em segundo para gozar de privacidade e escapar dos olhares e ouvidos repressores dos donos do poder. Segundo Luíz Mott (1997), um dos rituais africanos praticados pelos negros e crioulos era o Acotulá ou dança de tunda um ritual de candomblé proveniente da cultura courana, e era no sábado à noite, a meia hora de caminhada por atalhos escuros que os praticantes iam dançar em honra do deus da terra de Courá, a dança era praticada no meio da escuridão e distante dos senhores brancos, por medo de repressão. (IDEM, 1997).

Outro ritual afro-brasileiro observado por Luiz Mott era o calundu esse ritual consistia em danças e cantos na língua jeje, ao som de ferrinhos (agogôs e gans) e atabaques. Os elementos que eram utilizados nesses rituais lembram o candomblé baiano: ervas, búzios, dinheiro, aguardente. Várias folhas de plantas utilizadas na preparação de alimentos que eram ofertados as divindades ritualísticas. (IDEM, 1997). Corroborando com Mott (1997), Laura de Mello e Sousa “a prática africana era demonizada pelas autoridades eclesiásticas” (2009, p. 352). Aos olhos do observador ocidental e cristão, as aparições e rituais da liturgia africana e afrodescendentes são associadas a práticas diabólicas, as quais são descritas a partir de suas danças chamadas de *calundus*. A respeito da prática religiosa do Negro africano e afro-brasileiro, Laura Mello e Sousa descreve que:

Para adivinhar objetos ou dinheiro perdido, vestia-se “em certos trajés não usados naquela terra”, pondo-se a dançar ao som de uns tambores ou címbalos que uns pretos tocavam em volta dele. Cheirava uns bentinhos, que guardavam numa caixa; agoniada tinha grande tremuras como se estivessem fora de si. Adivinhava até segredos: A Domingos Pinto, que a procurou por causa de umas oitavas de ouro roubadas, disse que a autora do furto fora uma



escrava courana com quem dormira sem nada lhe dar em troca; e “foi certo o dormir o Domingos Pinto com uma das negras, e não lhe dar nada, e haverem na casa as ditas negras”(SOUSA, 2009, p. 354).

Já em relação aos rituais indígenas, segundo Priori (2004), eram baseados na imortalidade dos espíritos para onde iam os espíritos dos guerreiros mortos e os ancestrais que tinham vencido os perigos que procuravam os nativos para o paraíso. Os indígenas acreditavam que conversavam com os espíritos de seus antepassados e recebiam suas mensagens. O maracá era um instrumento muito utilizado nos rituais indígenas, feito da cabaça e funcionava como chocalho nas danças. (HAUBERT, 1990). O indígena acreditava que o maracá possuía força mística produzida pelo som, energia que somente o pajé poderia dar em contato com o maracá o pajé assumia o espírito nele encarnado e começava a falar com voz modificada assumindo o espírito nele encarnado, depois todos os presentes manifestavam-se com tremores, tombos e salivações. Ao final das danças os maracás eram convertidos em ídolos, ficados no chão entre as casas, e presenteados com farinha, carne, peixe e cauí. (PRIORI, 2000).

Para Laura Mello e Sousa (2004), os rituais de culturas indígenas eram menos perseguidos pela Santa Madre Igreja que buscavam punir com maior rigor os cristãos acusados de práticas populares como a fabricação e uso de bolsas de mandingas, fabricadas com vários materiais inclusive com hóstia consagrada, as crenças populares acreditavam que bolsas de mandingas feitas com hóstias consagradas, ossos de defunto e pedra d’ara, protegiam o corpo de quem portassem tal mandinga de bala. (IBID., 2009). As pessoas presas acusadas de feitiçaria pela inquisição em muitos casos não praticavam feitiçarias, porém eram acusadas por inimigos que pretendiam ver em castigos e quando presas pelo tribunal eram torturadas, e obrigadas a confessar o que não tinham praticado, Laura Mello e Sousa relata bem esse fato:

Para melhor se certificarem das culpas de Luzia, os senhores a prenderam e torturaram. Sob suplícios atrozes, suas confissões começaram a se misturar com as culpas que os senhores lhe imputavam. Verificou-se desta forma a superposição das crenças dos senhores às da escrava. Mais tarde, em Lisboa, narrou que, “se ela negava o haver feito os tais malefícios, a castigavam logo de sorte que ela se via obrigada, por se livrar dos castigos, a confessar que os tinha feito, não sendo assim verdade”. Para se ver, portanto livre dos tormentos “e das dores e aflições que estes lhe causavam”, dizia “que fizera o que nunca fez” (IBID., 2004, p. 458).

Durante o período colonial, a Inquisição foi um instrumento terrivelmente destruturador das camadas sociais, era responsável por pânico coletivos e tragédias pessoais. (PALMA, 2015). Mesmo quando não matava, prendia por longos anos, isolava os réus nos cárceres mantendo-os longe de suas famílias e de todo convívio social, torturando-o, muitos enlouqueciam, após os traumas dos calabouços, o Santo Ofício expunha ao desespero público, ao ridículo, a humilhação dos autos de fé grandiosos e minuciosamente organizados para intimidar, impressionar e aterrorizar

os que assistiam, quando devolvia a sociedade aqueles que cumpriam penas pelo Santo Ofício saíam os restos humanos. (MELLO, 1996). Desta forma, as culturas religiosas africana, afro descendentes e indígenas foram quase que exterminadas, tanto pelos Tribunais da Santa Inquisição quanto pela Companhia de Jesus e demais congregações católicas a serviço da catequização de índios e negros na colônia do Brasil. Por conseguinte, percebe o reflexo do estigma e da rotulação eurocêntrica na difusão do preconceito, do racismo e da xenofobia em relação a religião do Outro.

A estranheza é motivo de diabolização da ancestralidade, a qual não necessariamente, reflete o mal, apenas um outro caminho ou uma forma distinta de se vivenciar as divindades. Fato este que nos ajuda a compreender a importância de uma educação intercultural que reconheça os valores da filosofia ancestral africana e indígena. (LEITE, 1984; ABIMBOLA, 1981). Seguindo o lema da educação intercultural Ulli Beier referenda que “Diga-me o que você pensa de uma pessoa estranha e eu te direi quem você é!” (IBID., 1999, p. 27). Esta perspectiva reflete a essência do presente ensaio, a partir do momento que recupera um debate político e emocional. Verifica-se que os questionamentos aqui apresentados se movem entre dois pontos de vista antagônicos, os quais estão permeados por distintos campos de tensão: de um lado, espera-se a sociedade e o Estado encoraje e reconheça a diversidade multicultural; e de outro lado, percebe-se a necessidade de se promover uma “outra visão” sobre às “religiosidades não hegemônicas”, ou seja, não ocidentais. Decerto, historicamente estas religiões foram marginalizadas, subalternizadas e deslegitimadas em sua essência, bem como, em suas práticas imateriais litúrgicas – sejam culturais ou sejam religiosas -, por fugirem ao padrão imposto pelo discurso elitista ocidental que estruturou nas práticas de linguagem uma não neutralidade dos signos, legitimando neste processo histórico, as manifestações ideológicas da matriz judaico-cristão, em prejuízo de outras matrizes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religiosidade colonial não se formou apenas no catolicismo herdado de Portugal, mas também, por culturas e religiões de povos e comunidades tradicionais, entre estas indígenas, africanas e afro descendentes. Importante salientar que este massacre cultural aconteceu um campo de tensão de resistência, de rebelião, de insurreição e de resiliência, onde os povos e comunidades tradicionais em estudo, tiveram que encontrar meios e mecanismos para preservação de sua cultura, costumes e religiões. Assim, criou-se um conjunto de elementos religiosos que embora antagônicos mostraram, por um lado, sinais de assimilação e aculturação com fulcro na cultura dominante e sua tentativa de homogeneização e nacionalização; por outro lado, verificamos a presença de movimentos de resignificação e resistência cultural e de negação a imposição da cultura

hegemônica europeia, bem como, da procura pela ancestralidade religiosa. Movimento este presente em comunidades negras, quilombolas e indígenas.

As necessidades espirituais das populações coloniais não eram completamente atendidas pela Igreja Católica que se mostrava como instrumento favorito as classes superiores e ao lado da elite branca colonial, as populações negras e indígenas eram vistas como gentilhas de cor e nas igrejas estavam isoladas por detrás das colunas. Apesar de a igreja católica ter se mantido com as elites e tentado manter a ferro e fogo sua fé como única religião pura, não podemos descartar que ela desempenhou um importante papel no processo de constituição da sociedade brasileira. A ideia central que permeia este ensaio foi fundamentada em uma provocação ou em uma demonstração de como a cultura dominante brasileira foi concebida a partir de concepções filosóficas e éticas eurocêntricas, repletas de pressuposições racistas em relação as representações sociais das liturgias e das religiosidades indígena e negra, as quais foram pejorativamente chamadas de práticas de fetichismo animista.

Como resposta a esta categorização em torno da consciência cultural e religiosa do índio brasileiro, do negro africano ou afrodescendente no Brasil do século XIX muito estigma já se foi desconstruído, muito embora, ainda assim, concebe-se como prudente e necessário demonstrar que muito se tem a ganhar se buscarmos aprender com os povos e comunidades tradicionais, a saber: Comunidades indígenas, quilombolas e afrodescendentes. As ideias que se seguiram têm a função integrativa e inclusiva sob o foco da interculturalidade, uma vez que o desejo de integração e participação identitária dos Povos e Comunidades Tradicionais (indígenas, quilombolas e negras), não faziam parte das agendas públicas do reino. Sendo assim, observamos que a insegurança e a exclusão destes povos eram incentivadas tanto pelo Reino Lusitano quanto pela Igreja Católica, uma vez que não existia a proteção do indivíduo, tampouco respeito a dignidade da pessoa humana, incluindo a sua Comunidade. Além disso, a alegação de racionalidade do tradicional pensamento de segurança por via oral, argumentando, afirmou que a segurança não é percebida como uma necessidade que é baseada apenas em sentimentos de medo, solidão, tristeza, poder e impotência, etc., mas como uma necessidade de pensar racionalmente para salvar sua vida.

Particularmente o confronto com as circunstâncias da existência terrena, obriga os impulsos humanos inteligentes, a sua força de vida (e não mágicos) e de fazer uso de seus bens sobrenaturais ou transcendentais. A razão tem a função de aumentar a sensibilidade do ser humano, de modo que ele sente a sua vitalidade e operado em conformidade. Mas é igualmente alegado que o povo, a própria sensibilidade não é suficiente para reconhecer a medida de sua força de vida e muito menos de encontrar forças compensatórias para fortalecer o desempenho físico e mental. Pode ser verdade que o homem pode alcançar a sua autossuficiência, a segurança através de cancelamento ou compensação de sua insuficiência de energia espiritual. Infelizmente não existe uma única doutrina

tradicional oral que explica racionalmente, que é força de vida e como obter a posse. Seria melhor o que se pode estabelecer com o conhecimento exato das leis naturais que se adquire através do método de iniciação, inspiração e mediação.

## REFERÊNCIAS

ABBOUD, Georges; CARNIO, Henrique Garbellini; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. **Introdução à Teoria e à Filosofia do Direito**. 3ª ed. Revista, atualizada e ampliada. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

ABIMBOLA, Wande. A concepção ioruba da personalidade humana. Tradução de Luiz L. Martins, 2011 In: **Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, n°. 544, 1981, p. 01-21.

ALPERT, Michael. Conflictos íntimos em el Alma de los descendentes de los conversos em los siglos XVII y XVIII p. 29. In: **El Olivio – documentación y studios para el diálogo entre judíos y cristanos**, XXVII, 58 (2003), p. 29-54.

ANCHIETA, J. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões**. 1988. Belo Horizonte, Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 3. ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BEIER, Ulli. **Auf dem Auge gottes wächst kein Gras. Zur Religion, Kunst und Politik der Yoruba und Igbo in Westafrika**. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1999.

BOSI, A. **A dialética da colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Lei 9.394/96**. Parâmetros Curriculares Nacionais. Brasília: Ministério da Educação, 1999.

\_\_\_\_\_. **PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais: Orientação Sexual**. MEC, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Novas Diretrizes e Bases para a Educação Nacional. Inclusão no Currículo Oficial da Rede de Ensino a Obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Ministério da Educação, 2008.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Novas Diretrizes e Bases para a Educação Nacional. Inclusão no Currículo Oficial da Rede de Ensino a Obrigatoriedade da temática “História e Cultura da África e Afro-Brasileira”. Brasília: Ministério da Educação, 2008.

BRUST, Monique. Corpo submisso, corpo produtivo: Os jesuítas e a doutrinação dos indígenas nos séculos XVI e XVII, p. 11-42. In: **Revista Aulas**. Dossiê Religião N.4 – abril 2007/julho 2007.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART et. al. **A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008, p. 295.

CHIAVENATO, Júlio José. **O Negro no Brasil**. Da Senzala à Guerra do Paraguai. 2ª ed. São Paulo: Livraria Brasiliense, 1980.

PRIORE, Mary Lucy Del. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

\_\_\_\_\_. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. 6. ed. São Paulo: Ática, 2004.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. São Paulo, Pioneira/Edusp, 1970.

FREIRE, Gilberto. Características gerais da colonização portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida. In: \_\_\_\_\_. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. 49. ed. São Paulo: Global, 2004. P. 65-107.

GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. São Paulo: Editora Ática, 1978; GOULART, Maurício. **A Escravidão Africana no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Editora Alfa Ômega, 1975.

HAUBERT, M. **Índios e jesuítas nos tempos das missões**. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.

HOORNAERT, E. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. \_\_\_\_\_. et al. (org.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

LARA, Sílvia Hunold (org.). **Ordenações Filipinas**, Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral. Notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas**: Iorubá, Agni e Sefuno. In: *África*. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, nº 07, 1984: 133-135.

LEITE, S. (org.). **Novas cartas jesuíticas**. De Nóbrega a Vieira. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.

MELLO, José Antonio Gonçalves de. **Gente da nação**: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654. 2ª ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1996.

MELO, Miguel Ângelo Silva de; BANDEIRA, João Adolfo Ribeiro. **Crítica aos estereótipos e ideias racistas sob o prisma dos estudos pós-coloniais**. Revista Direito e Práxis. Vol. 7, n. 15, 2016, pp. 213 – 246.

MIRANDA, Carlos Alberto da Cunha. **A arte de curar nos tempos da Colônia**: limites e espaços de cura. 2ª. Edição revisada e ampliada e atualizada. Recife: Editora Universitária UFPE, 2011.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: Souza, Laura de Mello e. **História da vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 156-220.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NEVES, Luiz Felipe Baeta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios**: colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1978.

PALMAS, Rodrigo Freitas. **História do Direito**. 5ª edição. São Paulo: Saraiva, 2007.

QUEIRÓS, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no Mundo**. São Paulo: EUSP, 1965.

SAMPEL, Edson Luiz. **Introdução ao Direito Canônico**. São Paulo: LTr, 2001.

SCHÖNECK, Nadine M./ VOSS, Werner. **Das Forschungsprojekt. Planung, Durchführung und Auswertung einer quantitative und qualitative Studie**. VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlag GmbH, Wiesbaden 2005, p. 69.

SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves e. Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. In: BRASIL, **Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão**. Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação. Câmara Nacional de Educação Básica. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013, p. 497- 511.

SCHWARTZ, S. **Segredos internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEPP, Antonio. **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo, Livraria Martins Fontes, 1943.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal**. Vol. IV, p. 418-420, Lisboa: Editora Verbo, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIANA FILHO, Luís. **A vida do Barão do Rio Branco**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1959.

\_\_\_\_\_. **O Negro na Bahia**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1946.



---

Recebido em: 20 de Julho de 2018

Aceito em: 24 de Agosto de 2018

<sup>1</sup> Graduação-Licenciatura em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCCG). Especialista em Geopolítica e História pela Faculdade Integradas de Patos (FIP). Pesquisador colaborador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência no Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (LIEV/ UNILEÃO). Correio Eletrônico: erinanlins@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia (UFPE). Mestre em Criminologia Internacional e Europeia (UNIAMBURG/ ALEMANHA). Mestre em Educação e Antropologia (UNIAMBURG/ ALEMANHA). Graduação-Bacharelado em Direito (UNIFOR). Graduação-Licenciatura (FAK). Professor efetivo assistente do Curso de Administração da Universidade de Pernambuco (UPE). Professor horista do curso de Direito do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO). Professor temporário da Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central (FACHUSC). Pesquisador-líder do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV/ UNILEÃO). Correio Eletrônico: crioulo.miguelangelo.melo@gmail.com

<sup>3</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mestre em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor substituto do curso de Direito da Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central (FACHUSC). Professor do curso de Direito da Faculdade São Francisco da Paraíba (FASP). Professor do curso de Direito da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (FAFIC). Pesquisador-colaborador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência no Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (LIEV-UNILEÃO). Correio Eletrônico: albuquerque\_filho@hotmail.com

<sup>4</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Mestre em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Professora do curso de Direito da Faculdade São Francisco da Paraíba (FASP). Especialista em Direito Processual Civil pela Universidade Católica de Pernambuco. Docente da Faculdade São Francisco da Paraíba (FASP). Pesquisadora-colaboradora do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência no Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (LIEV/ UNILEÃO). Correio Eletrônico: Erika-albuquerque@hotmail.com

<sup>5</sup> Doutora em Etnobiologia e Conservação da Natureza (UFRPE). Professora Integral do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO) e Horista da Faculdade de Juazeiro do Norte (FJN). Pesquisadora do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência no Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (LIEV/ UNILEÃO). Correio Eletrônico: vanessa@leaosampaio.edu.br

<sup>6</sup> Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor efetivo da Universidade Regional do Cariri (URCA). Pesquisador-colaborador do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência no Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (LIEV/ UNILEÃO). Correio Eletrônico: cicero.torres@urca.br